

El problema del conocimiento en *El Espectador* de Ortega y Gasset

José Maurício de Carvalho

ORCID: 0000-0002-3534-5338

Resumen

En este artículo estudiamos cómo el filósofo español Ortega y Gasset piensa el conocimiento del hombre en los ensayos de *El Espectador*, comparándolo con las posiciones adoptadas en los últimos trabajos. Queremos indicar que el refinamiento que le dio al tema en la llamada segunda navegación no representa un corte con lo que de esencial presentó en los ensayos de *El Espectador*.

Palabras clave

Ortega y Gasset, conocimiento, vida, creencia, idea, cultura

Abstract

This article analyses the Spanish philosopher Ortega y Gasset's thoughts on human knowledge as described in the essays entitled *El Espectador*, by comparing them with the positions he adopted in his later works. It points out that the refinement given to the theme during the so-called second navigation does not represent a break with what is essentially expressed in the *El Espectador* essays.

Keywords

Ortega y Gasset, knowledge, life, belief, idea, culture

I. Consideraciones iniciales¹

El conocimiento es una acción de la conciencia para percibir lo que está a su alrededor, incluyendo el método o técnica de hacerlo. Por tanto, conocer es una acción de la conciencia que permite describir un objeto. Ortega y Gasset afirma en “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia” que conocer es una forma de verificar la consistencia del ser de las cosas, en una significación rigurosa de figura estable y fija². Para llegar a

¹ Ortega y Gasset desarrolló una filosofía de la vida, partiendo de fuentes diversas a las empleadas por Unamuno. Fue discípulo de Hermann Cohen, lo que explica el vínculo inicial de su pensamiento con la escuela neokantiana alemana. “Se notan en él, además de la escuela neokantiana, las influencias del historicismo de Dilthey, del relativismo de Simmel, del intuicionismo de Bergson y del vitalismo en general”. Michele Federico SCIACCA, *História da Filosofia*, vol. III. São Paulo: Mestre Jou, 1968, p. 199.

² El texto orteguiano es el siguiente: “Conocer es averiguación del ser de las cosas, en esta significación rigurosa de «figura estable y fija». La otra implicación sin la cual ocuparse en conocer sería absurdo, es la creencia en que ese *ser* de las cosas posee una consistencia afín con la

Cómo citar este artículo:

De Carvalho, J. M. (2014). El problema del conocimiento en “El Espectador” de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (29), 99-114.

<https://doi.org/10.63487/reo.371>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 29. 2014
noviembre-abril

tal comprensión, el filósofo desarrolla una teoría de los objetos y la aproxima a la vida. Este proceso culmina con la noción de que conocer es una forma de creencia debidamente justificada. La primera y más importante de ellas es la transcendencia del mundo con relación al suyo³.

El problema aquí investigado es el modo cómo Ortega y Gasset construye las bases de lo que vino a ser conocido como razón vital. Como dijimos en “Ortega y Gasset: un interlocutor aún actual” (2003), el filósofo es un autor imprescindible para que entendamos el pensamiento filosófico del último siglo, siendo actualmente el autor más leído en España y uno de los más leídos en Europa⁴. Al elaborar el concepto de creencia, el filósofo da un paso más allá de los presupuestos fenomenológicos establecidos en *Meditaciones del Quijote* (1914). Dar un paso no significa, con todo, rechazar los aspectos fundamentales de la fenomenología tal como fue pensada en la fase final de la formulación husserliana. La transición orteguiana es hecha en *El Espectador*, que es un conjunto de ocho volúmenes de ensayos escritos durante un periodo relativamente largo que se extiende de 1916 a 1934.

Reflexionando sobre la importancia de la creencia para el hombre, el filósofo establece, de modo singular, la relación entre vida y cultura. Este caminar intelectual comienza en *El Espectador*, y continúa en sus últimos trabajos. Los aspectos de esta profundización es lo que esperamos dejar indicado aquí comparando las tesis centrales de *El Espectador* con los escritos elaborados en los años cuarenta y en los que siguen.

dote humana que llamamos «inteligencia» (VI, 16). En este texto, Ortega y Gasset resume las dos grandes perspectivas con las que la filosofía trata el problema del conocimiento, las mismas que el filósofo alemán Emmanuel Kant denominó como transcendente y transcendental. La primera traduce la creencia de que nuestra inteligencia capta la esencia misma de las cosas, y la segunda propone que la fijeza del mundo es reconocidamente una creencia construida por la conciencia humana en contacto con lo que la circunda.

³ Beatriz Jaspe, en el capítulo titulado “Aproximación a las nociones de *ideoma* y *dravma*” recuerda lo que esto implica: “La prueba de que esa mera yuxtaposición no tiene sentido es que el primer ejemplo de creencia en sentido vital no es un ejemplo específicamente humano, antes bien se trata de un contenido semántico más antiguo que el propio hombre. En efecto, si sostenemos que el primer ejemplo de creencia, a saber que el mundo exterior existe, tiene un contenido meramente vital, entonces, de acuerdo con los estudios modernos de biología del conocimiento, habremos de vincularlo al aparato raciomorfo en contraste con aquellas creencias que tienen un carácter propiamente histórico”. Beatriz JASPE, “Aproximación a las nociones de *ideoma* y *dravma*”, en Lluís X. ÁLVAREZ y Jaime DE SALAS (eds.), *La última filosofía de Ortega y Gasset*. Oviedo: Publicaciones de la Universidad, 2003, p. 188.

⁴ La actualidad del pensamiento de Ortega y Gasset “se debe a las aclaraciones que trajo al principal problema teórico de nuestro tiempo, esclarecer qué es la vida humana”. José Maurício DE CARVALHO, “Ortega y Gasset: um interlocutor ainda atual”, en José Maurício DE CARVALHO (coord.), *Atas do Colóquio Internacional José Ortega y Gasset*. São João del-Rei: UFSJ, 2003, p. 32.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

El concepto de creencia propuesto en sus últimos trabajos es una forma de decir que *contamos con el modo como las cosas son*, tal y como Ortega y Gasset menciona en los ensayos de *El Espectador*. En ellos ya está también explícita la noción de vida real y auténtica que gana forma definitiva en *Ensimismamiento y alteración* (1939), *Ideas y creencias* (1940), *Sobre la razón histórica* (1940), *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947) y *El hombre y la gente* (1949). Esto se comprueba por la contundencia con que el filósofo aproxima, en estos trabajos de profundización filosófica, la dimensión vital y los elementos pre-intelectuales que están en la base del conocimiento que él menciona en las *Meditaciones del Quijote*.

II. La teoría de los objetos

La investigación sobre el conocimiento pide la elaboración de una filosofía de los objetos, como Ortega y Gasset hace en los ensayos de *El Espectador*. Para él, conocer es formarse una imagen o concebir una situación en la conciencia que se hace presente en ella, o casi una cosa. Es lo que dice el filósofo en “Conciencia, objeto y las tres distancias de éste” sobre la conciencia: “en ella, con ella o por ella imaginamos algo, y este algo, a quien sobreviene ser imaginado o representado, no es a su vez una imagen, no es una realidad psíquica” (II, 203). El ser que Ortega y Gasset denomina real es el que puede ser situado en el espacio y tiempo, o sea, el que puede ser percibido porque de algún modo es tangible. Hay objetos en nuestra conciencia, como un dragón, que no es percibido, él es fruto de la imaginación. Luego, la percepción y la imaginación son las fuentes que hacen aparecer los objetos en la conciencia. Para distinguir una forma de la otra, Ortega y Gasset reserva el término “cosa” para lo que al yo es perceptible. De este modo, cuando pensamos, introducimos en la conciencia algo que no es ella misma, afirma el filósofo acompañado de la herencia fenomenológica de Edmund Husserl⁵. Pensar es pensar algo que puede

⁵ Comentamos en el libro *El Hombre y la Filosofía, pequeñas meditaciones sobre la existencia y la cultura* que el filósofo alemán Edmund Husserl realiza el regreso a la preocupación por las cosas mismas sin alejarse de la perspectiva transcendental iniciada por Emmanuel Kant. Entender sus posiciones fundamentales es importante para comprender las posiciones asumidas por José Ortega y Gasset. En el libro afirmamos: “¿Quién fue el articulador de esta problemática? Su nombre fue Edmund Husserl. Fue él quien introdujo este esfuerzo de comprensión en la filosofía de nuestro tiempo. Él no dudaba de la existencia de lo que nos rodea ni deseaba eliminarlo. Su propósito fue solamente comprender el mundo como fenómeno, o sea, mostrar cómo él se presentaba a la conciencia. Fenómeno es, pues, lo que emerge en la conciencia, aquello que puede de ser aprehendido antes de cualquier reflexión. No hay duda de que hay muchas cosas en torno a nosotros, sin embargo, no era objetivo de Husserl ir hasta las cosas mismas, pero sí mostrar que lo que denominamos mundo es lo que se presenta a la conciencia. Este elemento de certificación

ser muchas cosas: “una percepción, una imagen, un juicio, una volición, un sentimiento, [...] [la conciencia] se está ocupando de algo que no es ella misma” (II, 204).

Al mirar el mundo alrededor vemos muchas cosas: una silla, una mesa o un armario. La conciencia es este estar delante de algo, este orientarse para fuera de lo que doy noticia por poseer una imagen de las cosas. Lo que se opone a la conciencia y a mi acto es el objeto, conciencia es referencia a este objeto. Es lo que explica el filósofo en el ensayo mencionado: “objeto es todo aquello a que cabe referirse de un modo o de otro. Y viceversa: conciencia es referencia a un objeto” (II, 205).

Muchas cosas están alrededor de nosotros y sólo algunas son elegidas por nuestra atención. La conciencia sólo consigue hacer surgir algunos objetos,

cognoscitiva es lo que Husserl denominó mundo vivido. Un tal mundo posee varias regiones ontológicas, incluso una histórico-cultural, que es construida intersubjetivamente combinando usos, costumbres y valores. Entender ese mundo y procurar desarrollarlo es un desafío para quien vive el final de ese segundo milenio. Creemos poder partir del concepto de circunstancia para darle el aspecto que deseamos. Es muy interesante que nos volvamos a la cultura, cuando no todos lo hacen por reducir el filosofar a una especie de aclaración lógica de los pensamientos, pues pretenden elaborar, de algún modo, una ciencia rigurosa, o mejor, un método de pensar, vuelto paradoja y justamente para suprimir los equívocos nacidos del alejamiento de la conciencia transcendental. Se debe recordar que el mundo del existente es un *a priori* dado con la subjetividad transcendental, pero incorpora sus experiencias de vida. ¿Cómo se colocó para nosotros la cuestión de un mundo con base en lo que somos? Es ésta la posición de Husserl. El filósofo desarrolló un método de reducción eidética justamente porque, desde Kant, la filosofía entiende que el significado de las cosas se origina en ellas mismas, o sea, reducción eidética es una especie de sello de garantía que atesta lo que las cosas son. Es esa reducción la que va a tornar posible captar el mundo como fenómeno. Reducir significa en la fenomenología entender el hecho en la conciencia, o sea, más acá de lo real en sí mismo. Por este proceso queda establecido un elemento de conexión entre la conciencia y el mundo. Las lecciones de Kant, claramente las observaciones sobre la sensibilidad, suministran la convicción de que el mundo de los significados no es innato. Es preciso situar la experiencia en la base del saber. Por otro lado, las intuiciones que son hechas con base en las categorías usadas por el entendimiento no pueden venir de la experiencia y por esto Kant concibió la subjetividad transcendental. La conciencia transcendental no parece capaz de traducir la experiencia fundamental y por esto Husserl propuso otra forma de entender esa matriz originaria. Ella fue traducida a través de conceptos como “mundo vivido” y “ser-en-el-mundo”. Los dos conceptos representan un fundamento que no puede ser objetivado, conocido, pero permite que la realidad lo sea. La realidad hay que entenderla aquí como fenómeno que brota en la conciencia, como un intento de representar todo el conjunto de cosas no incomprensibles en sí mismas. Husserl perfeccionó la perspectiva transcendental de Kant, todo lo que existe solamente puede ser para nosotros un fenómeno de la existencia y no una realidad en sí misma. Esto no significa que las cosas fuera de nosotros no existan verdaderamente, sólo que no se dan a nuestro entendimiento, como en Kant tampoco se daban. La diferencia con relación a Kant es que, para Husserl, la intencionalidad de la conciencia es creadora, permite no sólo pensar el mundo, sino también hacerlo aparecer. El mundo surge en la conciencia como una creación de lo existente”. José Maurício DE CARVALHO, *O Homem e a filosofia*, 2.^a ed. Puerto Alegre: EDIPUCRS, 2007, pp. 30-31.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

muchos quedan fuera de su foco. Si queremos saber todo, no sabremos nada rigurosamente. Dice el filósofo en “Dios a la vista”: “No podemos ver sin mirar y mirar es fijar unos objetos con el rayo visual, desdeñando, *des-viendo* los demás” (II, 606). Nuestra mente sólo está atenta a pocas cosas, la mayoría de las que están a nuestra vuelta cae en una región oscura de la conciencia. Para las cosas más importantes, el hombre vuelve su mirada y la ilumina como el reflector de un navío que lanza luz a todo lo que le rodea mientras navega en la oscuridad. Sin embargo, aclara Ortega y Gasset con esta metáfora que sólo algunas cosas llaman la atención de los marineros. Y no sólo los hombres individualmente seleccionan dónde depositar su atención, sino también las épocas lo hacen, aclara el filósofo: “Esa peregrinación del atender constituye la historia humana. Cada época es un régimen atencional determinado, un sistema de preferencias y de posposiciones, de clarividencias y de cegueras” (II, 606).

Cuando un periodo deja de examinar atentamente aquello que le es primario y decisivo acaba buceando en el secundario y flotante. Este desplazamiento de la percepción del más para el menos significativo culmina en el agnosticismo que es la renuncia a conocer algunas cosas.

En el ensayo “El silencio, gran brahmán”, el filósofo habla de otra forma de selección. Esta vez no de la relación con lo que llega a la conciencia, sino de lo que ya está en ella. Muchas veces nos callamos sobre lo que ya se posicionó nuestra conciencia. Ésta es una forma de sabiduría, evalúa el filósofo, cuando permite que pensemos mejor en aquello sobre lo que nos callamos y con respecto de lo que podíamos decir intempestivamente. Este silencio selectivo no es igual al del indígena cuando él se calla, “porque su saber no puede expresarse con palabras, no calla en rigor” (II, 721). Para callarse es necesario poder y decidir no hablar.

¿Qué es el objeto? Es algo de lo que puedo hablar o pensar, que puedo traer a la conciencia. Para el filósofo, el objeto mantiene distancias diferentes de la conciencia. Está tanto más próximo cuanto mejor aparece para mí. El filósofo menciona tres formas de distancia y aclara la que está más próxima en el ensayo “Conciencia, objeto y las tres distancias de éste”: “Cuando hallándome en El Escorial veo el Monasterio, éste está conmigo en una relación de presencia. Es él mismo quien hallo ante mí” (II, 205). En este caso puedo ir hasta él, tocarlo, mirarlo a distancia, entrar en él, percibir el frescor de su sombra. Una segunda distancia a que los objetos pueden estar de la conciencia, no tan próxima como la primera, se revela en una fotografía o pintura del objeto. En este caso el individuo no está frente al objeto como él está en el mundo en su alrededor, no puede tocarlo, sentirlo, pero está delante de él en una foto o pintura. Esta segunda distancia también se da cuando, después del contacto inicial con el objeto, pensamos en él más tarde. El monumento está en la

conciencia, aparece para ella, por cuenta del contacto anterior. No es una ausencia completa, afirma el filósofo: "La ausencia, pues, no es un carácter negativo, sino un carácter fenomenal, inmediato, tan positivo como la pura presencia e inconfundible con ella" (II, 206). La tercera y última forma de distancia es mayor que la anterior. Alguien que nunca haya estado delante del monumento mencionado, ni de él haya visto un film, foto o pintura, podrá formarse una idea de él cuando recibe alguna información sobre el objeto. Intentará formarse una idea con las informaciones que recogió.

La teoría de la distancia que los objetos mantienen de la conciencia lleva al filósofo a rechazar integralmente el sensualismo. Aquella escuela postula que los fenómenos existen para las teorías pero Ortega y Gasset considera exactamente lo opuesto, las teorías existen para aclarar los fenómenos presentes en la conciencia. Muchas veces nos referimos a objetos que no están delante de nosotros sólo porque ya tuvimos contacto con él, o de él recibimos alguna indicación. La ausencia o presencia del objeto depende de esta referencia. El pensamiento es de algo, como decía Husserl, pero las tres formas de distancia del objeto sugieren que ellos aparezcan en la conciencia de formas distintas. El primero corresponde a la primera forma de distancia, o sea, cuando los objetos son dados por la percepción, el segundo cuando el objeto es ofrecido como ausente y por último cuando el objeto es conocido por alusión o referencia.

Otra diferencia en la forma de relación del objeto con la conciencia procede del cambio cultural. En los casos mencionados más arriba tenemos la distancia de los objetos como ella aparece para los hombres de hoy, pero la forma de representar los objetos se modifica con el tiempo. En un periodo más reciente de nuestra historia los objetos poseen una independencia mayor entre sí. El filósofo dice en "Notas del vago estío" que ellos "poseen una relativa rigidez y son incomunicantes" (II, 561). El hombre primitivo no raciocinaba del mismo modo que hacen las últimas generaciones. Él hace una asociación entre objetos, diferente del modo como lo hace el hombre moderno. El primitivo usa más el carácter mágico, puesto que él acerca a la conciencia los objetos de forma diferente a la contemporánea. El filósofo describe así el modo de asociar del hombre primitivo:

Las lianas enlazan el tronco del árbol como los brazos del amante a la amada. Es decir, que si el hombre bebe una infusión de lianas abrazará a la mujer que se la ha servido. Así nace el filtro mágico. Y como las cosas tienen semejanzas aun con otras muy lejanas, formarán series o cadenas mágicas y se asociarán en grupos extraños, unidas por su idéntica sustancia mágica (II, 561).

El alejamiento tan evidente entre el hombre moderno y el primitivo será menor, pero existe también entre personas de siglos diferentes. Las creencias

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

de un siglo, ideas que se tienen como incuestionables en un periodo, no son las mismas en otro, dice el filósofo en “Fraseología y sinceridad”: “Del hombre del siglo XVIII nos separa, más que el credo cultural, el mecanismo psíquico. Somos aparatos distintos” (II, 597). La diferencia fundamental entre la forma de pensar los objetos es el uso de la fraseología del siglo XX y la del siglo XVIII. Lo que se buscaba hacer en el siglo XVIII era ajustarse a una forma genérica de pensar incomprensible en el siglo XX. Afirmó el filósofo: “nos parece hoy increíble, pero es perfectamente verídico, que todavía hacia 1850 la poética vi gente consideraba como uno de los atributos de la belleza artística «la unidad en la variedad»” (II, 599). El siglo XX hace exactamente lo opuesto, todo volvió a ser lo que era, imposible de ser llevado al espíritu objetivo mencionado por Hegel. Puede acontecer que alguien aún se sienta a gusto con la fraseología del siglo XVIII, pero tal forma de pensar se encuentra superada en la conciencia de las personas del siglo XX. La generación de hoy piensa de modo diverso a la que vivió antes. Por tanto, la teoría de la distancia de los objetos a la conciencia se completa con el reconocimiento de los cambios históricos y su impacto en ellas.

III. Relación entre conocimiento y vida

Muchas veces hacemos un balance de lo que nos moviliza en la existencia y no encontramos una justificación fuerte, la vida parece vacía de sentido. Vacía de sentido es lo mismo que sin explicación, incapaz de involucrar y convencer. Muchas explicaciones que antes tenían sentido dejan de tenerlo y las creaciones culturales como el arte, la ciencia, la religión, la moral, creadas en otros tiempos, dejan de responder de modo convincente a las dudas y expectativas. Todas ellas parecen perder el encanto y surgen para nosotros como promesas falsas de realización.

Ortega y Gasset va a interpretar esta falta de sentido como la pérdida de ciertas creencias. Ellas no nos dicen nada más, afirma el filósofo en “Ideas sobre Pío Baroja”: “Si queremos plantar en ellas el vértice de nuestro corazón, que se estremece sobre un abismo de nada, notamos que ceden, que se resquebrajan como cáscaras, que se esfuman como ficciones” (II, 220). Todo lo que antes traía satisfacción puede dejar de hacerlo en otro momento porque nosotros cambiamos y también porque la sociedad cambia.

Y en el caso de un conocimiento, ¿por qué él deja de tener significado para una persona o una generación? Porque él deja de motivar la vida de la persona o grupo por su asociación con alguna creencia perdida. Lo que pensamos no es capaz de llenar nuestra energía vital y no quedamos contentos de realizar nada a partir de estas ideas, creencias y percepciones. Un conocimiento

que no responde a nuestras dudas, no moviliza nuestras acciones y no nos involucra, deja de tener sentido para nosotros. Lo que da sentido a nuestra existencia es lo que nos coloca en actividad, explica el filósofo: "Cuando pedimos a la existencia cuentas claras de su sentido, no hacemos sino exigirle que nos presente alguna cosa capaz de absorber nuestra actividad" (II, 222).

¿Cómo podemos ejemplificar un conocimiento que perdió el sentido? La retórica es un tipo de conocimiento que aleja al individuo de sus desafíos de hoy. Al construir un pensamiento, imagen o emoción empleando un modelo de otro tiempo o el estilo de otra persona, construimos un saber de poco significado contemporáneo. ¿Por qué esta forma de expresar parece inadecuada al filósofo? Porque el conocimiento de mundo que es, parte de nuestro modo de estar en él, no puede ser copiado. Ortega y Gasset explica las razones por las que la imitación es inadecuada, ella nace del "deseo de asemejarse a un autor o épocas ilustres y hacer creer a las gentes que somos ellos. Esto es, en ética como en estética, la esencia del pecado: querer ser tenido por lo que no se es" (II, 239).

Cada persona precisa encontrar su modo de conocer el mundo, de hacerlo aparecer para ella y después presentarlo a los demás. Empleando un estilo metafórico y simple que tipifica sus textos, el filósofo dice que el mundo está listo para revelarse. El desafío de cada persona y de cada generación es encontrar la forma propia de hacer aparecer lo que está ahí delante de ellos, listo para aparecerse. Él explica en *Los hermanos Zubiaurre* que:

La vida del mundo parece consistir en un formidable afán lírico, en una indómita voluntad de expresarse que yace en todo ser. Si cegamos los cauces sonoros –voz, rumor, gemido– que suelen buscar las cosas para libertar su secreto, la fuerza expresiva de la Naturaleza quedará represada y, acumulándose, buscará turbulenta la salida por algún otro lado (II, 395).

El conocimiento de mundo es una forma propia de la persona y de un tiempo de permitir que las cosas revelen su intimidad y aparezcan de un modo singular en la conciencia. Es lo que diferencia las personas y los tiempos. Como ejemplo de este aspecto temporal del conocimiento veamos lo que pasaba en su tiempo. Ortega y Gasset menciona el desconsuelo de su generación con el descubrimiento de que el conocimiento del siglo anterior no respondía a las dificultades que aparecían. La decepción tuvo su origen en las creencias del siglo XIX, pues fue por cuenta de ellas que el hombre creyó estar seguro en la ruta de un desarrollo continuo e inexorable. Por detrás de esta creencia, el historicismo de Georg Hegel propuso el presente como eterno futuro. Fue la difusión de esta creencia la que llevó a la percepción del cambio del siglo XX como crisis. Así lo escribió Ortega y Gasset en 1939 en el ensayo "Ensimismamiento y alteración":

No escasa porción de las angustias que retuercen hoy las almas de Occidente proviene de que durante la pasada centuria –y acaso por vez primera en la historia–, el hombre llegó a creerse seguro (V, 541).

Para el filósofo, si es la vida la que formula los problemas, el conocimiento nace como respuesta a ellos, o, dicho de otro modo: “Ortega y Gasset entiende el pensamiento como una forma de acción colocada al servicio de la vida”⁶. Lo que impulsa el conocimiento es la ignorancia consciente de sus límites, lo que se sabe no es suficiente para enfrentar los nuevos desafíos, aclara el filósofo en “Carta a un joven argentino que estudia filosofía”:

Desde Platón hasta la fecha, los más agudos pensadores no han encontrado mejor definición de la ciencia que el título antepuesto por el gran Cusano a uno de sus libros: *De docta ignorantia*. La ciencia es, ante y sobre todo, un doc-
to ignorar (II, 467).

Al resaltar la conciencia de no saber qué Platón colocó en boca de Sócrates, Ortega y Gasset destaca los problemas como siendo los auténticos impulsores del conocimiento. Sin una clara conciencia de las dificultades no se consigue buscar una solución para ellas. Luego, la consistencia de las soluciones y teorías depende de la consistencia de las cuestiones. Son ellas las que renuevan la investigación cuando las teorías ya no responden adecuadamente a las dificultades. Reside en los problemas lo que hay de más dinámico en el conocimiento porque ellos son puestos por los desafíos vitales. Un conocimiento que no es respuesta a ellos es un desvío del desafío original y se torna menor, poco atractivo y distinto del carácter deportivo de las acciones. Es lo que lleva al filósofo a escribir en “Notas del vago estío”: “El arte y la pura ciencia viven de ser problemas, y sólo pueden interesar sinceramente a gloriosos equipos de aventureros” (II, 559).

IV. Conocimiento y creencia

Las creencias pueblan la vida de las personas y de los grupos humanos. Ellas son construcción colectiva. Para el filósofo, las creencias forman el componente pre-racional que rellena la vida humana en todos los tiempos, cada período de una forma. No hay existencia humana que no se sostenga en creencias. De esa forma, no es la racionalidad que aisladamente asegura la pre-

⁶ José Maurício DE CARVALHO, “O diálogo entre o racionalismo de Ortega y Gasset e o pragmatismo de William James”, en Arthur Arruda Leal FERREIRA (coord.), *Pragmatismo e questões contemporâneas*. Rio de Janeiro: Arquímedes, 2008, p. 126.

sencia humana en el mundo, ya esto es una creencia, sino que son las creencias del individuo lo que le sostienen en la existencia. Son las creencias que están en la base de nuestra comprensión racional del mundo, aclara Ortega y Gasset en *Ideas y creencias* (1940). Allí afirma:

Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas “vivimos, nos movemos y somos” (V, 665).

¿Las creencias serían ideas? ¿No pensamos en aquello que creemos? Ortega juzga necesario establecer una diferencia entre ellas. Al proponer que las creencias nos colocan delante de la realidad misma, quiere decir que admitimos ciertas circunstancias sin juzgar o pensar en ellas. Creencias son, por lo tanto, un tipo especial de idea. Estamos tan seguros de que ciertas cosas son de una forma que no las sometemos a crítica. En ellas nos movemos y construimos nuestra vida. Lo que entendemos por realidad es fruto de esa creencia.

La vida humana comporta, en contrapartida, muchas dudas, pero vivimos seguros de que el mundo permanecerá conforme a nuestras creencias. Hay cosas y situaciones donde esa certeza no está presente, “nos encontramos en la duda si son o no y de si son así o de otro modo” (V, 674). Las dudas no nacen como las creencias. Las creencias son heredadas, entramos en ellas sin saber, pero los cambios en la existencia acaban, de algún modo, por transformar creencias antiguas en algo en que no se confía más. La duda instaura la desconfianza y rompe las creencias. Las dudas impulsan y mueven al hombre a saber cómo las cosas son. Así es como nacen las ideas, ellas aparecen cuando las creencias se tornan un problema. Delante de las dudas necesitamos explicar el funcionamiento del mundo y lo hacemos con ideas. Las ideas son, pues, el producto del mundo interior, el medio que usamos para explicar por qué las cosas son como son. La realidad, todo lo que nos rodea, es producto de una creencia que deriva de las certezas que desarrollamos a partir de nuestras ideas.

En el ensayo *Ideas y creencias*, el filósofo establece la distinción resumida arriba entre las dos realidades, cuestión que profundizará en el libro *La idea de principio en Leibniz* (1947) donde son nombrados *ideoma* y *draoma*. En el libro aclara que las ideas son pensamientos elaborados sobre la vida y son anteriores al individuo. Porque preceden al individuo son denominadas ideas ocurrencias (*ideomas*). Las ideas surgen de la reflexión sobre el mundo y pueden ser compartidas en el grupo social. Constituyen el patrimonio del individuo o del grupo, necesitando justificación y discusión. Las ideas son, pues, siempre cues-

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

tionables, al contrario de las creencias. A medida que una idea deja de ser cuestionada y es asumida como verdad por un individuo o grupo, se torna una creencia. Por ella el individuo regulará su vida sin cuestionarla. Esta característica explica por qué el filósofo afirma que las creencias sostienen la vida de las personas y grupos, y no son discutibles ni multiplicables. Es este aspecto singular de las creencias el que lleva al filósofo a considerarlas la realidad radical del individuo. A ellas se refiere ora como inconscientes, ora como casi inconscientes, estableciendo un elemento nuevo con relación a lo enseñado por Sigmund Freud. Para el creador del psicoanálisis las ideas eran conscientes o no.

La distinción entre ideas y creencias fue resumida por Beatriz Jaspe en el capítulo “Aproximación a las nociones de *ideoma* y *draoma*” que integra la obra *La última filosofía de Ortega y Gasset*, coordinada por Álvarez y Salas. Allí escribe la investigadora:

Lo cual viene a revelar otra diferencia esencial entre ideas y creencias, y es que ambas difieren sobre todo lo demás en esto: su estatuto ontológico, el tipo de realidad que ostentan o tienen para nosotros. Según Ortega, tan sólo las creencias tienen y son para nosotros la realidad radical. De hecho toda nuestra conducta depende de ellas, no las ponemos sino que las somos en sentido riguroso. Por el contrario, las ideas y cuanto con ellas denota Ortega, es decir las teorías, incluso las más verídicas, las verdades científicas y, en fin, el conjunto del conocimiento científico que constituyen, sólo existen mientras son pensadas, razón por la que necesitan ser formuladas, es decir, ser elevadas a conciencia actual para existir⁷.

¿Un hombre o grupo puede poseer varias creencias? Ortega y Gasset entiende que sí y dice que, cuando ocurre de esa forma, ellas forman un conjunto sin coherencia lógica. Las creencias agregadas y que sostienen la vida son frecuentemente incongruentes y contradictorias. Si ellas guardan alguna coherencia, ésta no es de carácter lógico. En el libro mencionado, el filósofo denomina las creencias como *draoma* (de *drao*), que quiere decir que son ideas actuantes.

Por la diferencia con las ideas, el filósofo concluye que la realidad radical no es de naturaleza ideal. En resumen, las meditaciones puestas en el libro profundizan en las intuiciones ya señaladas en el ensayo *Ideas y creencias*: las creencias son fundamentales de la existencia, poseen raíz colectiva, incluyen un componente emocional, sostienen las ideas, son casi conscientes, tienen carácter sintético y la verdad íntima que las asegura es de naturaleza intuitiva.

⁷ Beatriz JASPE, “Aproximación a las nociones de *ideoma* y *draoma*”, en Lluís X. ÁLVAREZ y Jaime DE SALAS (eds.), *La última filosofía de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 186.

V. Perspectiva y conocimiento científico

Ortega y Gasset considera la vida humana como resultado de lo que la persona elige hacer en la circunstancia. La circunstancia es todo lo que está alrededor del yo, incluye el alrededor del cuerpo, el propio cuerpo, y, dentro de él, los mecanismos fisiológicos y psicológicos. Vimos en el ítem anterior que las personas no aprenden igualmente todo esto que está a su vuelta, al contrario, seleccionan lo que va a merecer la atención de ellas. Se puede concluir de esto que la singularidad personal interfiere en la percepción de los hechos, de modo que cada persona, observando los acontecimientos, percibe algunos aspectos y deja pasar otros inadvertidos. Esto forma una perspectiva, conforme ya explicamos en *Introducción a la filosofía de la razón vital de Ortega y Gasset*:

Perspectiva en la descripción orteguiana no tiene el significado consagrado por Kant, o sea, una especie de decisión última a favor de la entrada del ser en el pensamiento o de su creación por él, pero es representación de los objetos como se presentan a la vista⁸.

Puede no parecer, pero esta característica general de la relación del individuo con los objetos que se presentan a él afecta hasta el modo como es organizada la ciencia, observa el filósofo. Está claro que la ciencia tiene procedimientos y métodos que la tipifican, pero ella, como otros aspectos de la cultura, depende para su desarrollo del cambio de información entre las personas. Es lo que se aprende, según dice Ortega y Gasset, en “El silencio, gran brahmán”:

Imagínese lo que sería aún la física si cada físico, desde siempre, hubiese callado sus observaciones, de suerte que no tuviese cada cual más ciencia que la obtenida por su propio y solitario esfuerzo. Esta física de Robinsón no habría nunca pasado de lo elemental. La ciencia necesita la colaboración, en que lo sabido por uno se acumula a lo descubierto por otro (II, 723).

El conocimiento científico tanto necesita varias personas observando el fenómeno para superar las idiosincrasias de cada una, cuanto precisa acumular las informaciones de los investigadores para progresar y ampliar el conocimiento que organiza sobre su objeto de investigación. El método procura superar los límites de los observadores individuales, pero sólo la reunión de observadores confiere credibilidad al que alguien identificó.

⁸ José Maurício DE CARVALHO, *Introdução à filosofia da razão vital de Ortega y Gasset*. Londrina: CEFIL, 2002, p. 278.

Esta característica particular que envuelve las primeras observaciones sobre un asunto hace que históricamente las primeras descubiertas sean cercadas en un periodo inicial de hermetismo. Este aspecto propuesto en el ensayo arriba mencionado fue tema de otro posterior, titulado “Apuntes sobre el pensamiento” (1941), donde el filósofo vuelve a la idea de que la inteligencia humana comienza a funcionar en la intimidad del individuo, solamente más tarde abriendose al contacto con las otras personas. Hay, por lo tanto, un momento de transición entre la creación solitaria y el debate público de las ideas. Allí escribió:

Más, cuando el hombre se queda solo, descubre que su inteligencia empieza a funcionar para él, en servicio de su vida solitaria, que es una vida sin intereses externos, pero cargada hasta la borda, con riesgo de naufragio, con intereses íntimos (V, 211).

Sin embargo, la ciencia no anda en la obscuridad, al contrario, necesita comunicar sus resultados, punto en que no se distingue de la filosofía. Tal y como recuerda Karl Jaspers en su *Iniciación filosófica*: “el origen de la filosofía es el espanto, la duda y la experiencia de las situaciones límites; pero, en último lugar e incluyendo todas estas motivaciones, es la gana de auténtica comunicación”⁹. Sobre la importancia de la publicidad del conocimiento científico Ortega y Gasset comenta la posición próxima en “El silencio, gran brahmán”:

Hay una hora en la evolución de un conocimiento en que éste tiende al grito, necesita la expansión y la comunicación. Es que ha llegado a ser “ciencia”. La ciencia se pasa la vida voceando su incesante “¡Eureka!” No puede, no sabe, no quiere contenerse (II, 724).

El método y los procedimientos que son indispensables para acumular y validar el conocimiento de la ciencia quitan el foco del investigador de otros asuntos, cuya observación no interesa a la ciencia en sí, pero ayudarían a entender su tiempo. Si los científicos usasen su talento para informar también aspectos de la circunstancia vivida, ofrecerían datos precisos sobre el modo de vida de su tiempo. Este limitador de la ciencia moderna empobrece nuestro conocimiento cultural. Dice el pensador:

Da pena evaluar la cuantía inmensa de conocimientos sobre sus próximos y contemporáneos que las generaciones últimas se han llevado inexpresos a la tumba. Sobre todo, los hombres que han mostrado en las ciencias un talento tan agudo, ¡qué admirables noticias podrían habernos dejado sobre su alrede-

⁹ Karl JASPER, *Iniciação filosófica*. Lisboa: Guimarães, 1987, p. 25.

dor humano, sobre las personas con quienes vivieron, las mujeres a quienes amaron, los contrincantes con quienes combatieron! (II, 725).

El conocimiento que tendríamos del modo de vida de estas personas acabaría ayudando a entender mejor cómo sentían y percibían el mundo. Estas informaciones nos ayudarían a penetrar en el conocimiento de la cultura y de los valores de entonces. Parece, por lo tanto, que también por este aspecto la ciencia alimenta la crisis de cultura que Edmund Husserl reconoció a partir de otros aspectos limitadores.

VI. Consideraciones finales

Las cuestiones fundamentales sobre el conocimiento analizadas en los ensayos de *El Espectador* son reevaluadas en diversos escritos elaborados alrededor de los años cuarenta y siguientes, pero no hay un rompimiento entre lo que fue abordado en los dos momentos. El sentido de continuidad entre ellos es lo que hemos pretendido demostrar aquí comparando las tesis centrales de *El Espectador* con los escritos elaborados en los años cuarenta en adelante, y considerados, por intérpretes contemporáneos de la obra orteguiana, como una especie de segunda navegación sobre el asunto.

Lo que se entiende como segunda navegación es la profundización de las tesis orteguianas en la dirección de la razón vital y cuestiones culturales. Se trata, dice Lluís X. Álvarez en el proemio de *La última filosofía de Ortega y Gasset*, de la explicitación de sus ideas en comparación con las que eran más próximas como la escolástica católica y el ontologismo de Martin Heidegger. Entiendo que se trata también de dar una respuesta más adecuada a los atolladeros del neokantismo alemán. Con el estudio sobre los cambios en la forma de pensar de las generaciones, Ortega y Gasset incorpora el reconocimiento de que la conciencia humana es histórica. Lo que le singulariza en esta conclusión es pensar la historicidad de la conciencia en el ámbito de una teoría de la distancia de los objetos, como procuramos dejar indicado. Ortega y Gasset llama a esta inserción de la teoría de los objetos en la dinámica de la vida *razón vital*, aunque no llega a reconocer una especificidad de los objetos culturales, lo cual cambiaría su teoría. Para un problema parecido, el filósofo brasileño Miguel Reale postula la existencia de una categoría propia de objetos referidos a valores¹⁰. El brasileño, como el propio Ortega y Gasset, busca superar los atolladeros dejados por el neokantismo alemán.

¹⁰ Miguel Reale elabora una teoría de tres grupos de objetos y no sólo dos. Esa tercera esfera de objetos está relacionada con los valores. La teoría fue iniciada por Emil Lask (1875-1915)

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

El concepto de creencia desarrollado en sus últimos trabajos orteguianos profundiza en la noción de *contar con el modo como las cosas son*, que ya estudiaba en *El Espectador*. En aquellos ensayos también se explicita la noción de vida real y auténtica, así como otros aspectos fundamentales de su meditación epistemológica sobre los objetos y la presencia de éstos en la conciencia. La relación entre conocimiento y vida, ideas y creencias ganan forma definitiva en *Ensimmamiento y alteración* (1939), *Ideas y creencias* (1940), *Sobre la razón histórica* (1940), *La idea de principio en Leibniz* (1947) y *El hombre y la gente* (1949). Esto se comprueba por el sentido de continuidad y semejanza de las posiciones expuestas en las últimas obras mencionadas con relación a las que propuso en *El Espectador*. ●

Fecha de recepción: 08/05/2012

Fecha de aceptación: 31/10/2012

y fue concebida para llenar huecos en el kantismo y justificar adecuadamente las llamadas "ciencias históricas", después denominadas sociales o humanas. Ese fue el problema identificado por el neokantismo de fines del siglo XIX y comienzos del siguiente por Wilhelm Windelband (1848-1915), cuestión que Ortega y Gasset también procuró enfrentar. En síntesis, lo real no se extenúa en los objetos ideales (entes matemáticos y de razón) o naturales, comprendiendo, en la evaluación de Reale, también aquella esfera referida a valores, que es precisamente la cultura o el conjunto de la creación humana. En el desarrollo de la teoría de los objetos, como tema central de la filosofía, Miguel Reale reconsidera lo que tienen de específicos cada uno de los segmentos en los que se dividen: objetos naturales, ideales y referidos a valores. En el caso de los objetos naturales, hay una distinción esencial entre aquellos que los integran. Los objetos físicos son dotados de temporalidad y espacialidad mientras los psíquicos sólo de temporalidad. Por su turno, los objetos ideales existen sólo cuando son pensados, con respecto a los cuales estamos aptos a enunciar juicios rigurosamente ciertos, haciendo demostraciones e infiriendo consecuencias. Son propios de la lógica o la matemática. Comparándolos con los objetos naturales, cabe decir que son atemporales y a-espaciales. Los objetos culturales, enseña Reale, lo son en tanto que deben ser. Se singularizan por encontrarse referidos a valores. Solamente pueden ser comprendidos integralmente a la luz de la identificación de la especificidad de estos. La contribución original de Miguel Reale consistiría en la elaboración acabada del concepto de *objeto cultural*. La solución de Ortega y Gasset para el problema epistemológico suscitado por el neokantismo alemán está resumida en este artículo.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARVALHO, J. M. de (2002): *Introdução à filosofia da razão vital de Ortega y Gasset*. Londrina: CEFIL.
- (2003): "Ortega y Gasset: um interlocutor ainda atual", en J. M. de CARVALHO (coord.), *Atas do Colóquio Internacional José Ortega y Gasset*. São João del-Rei: UFSJ, pp. 31-44.
- (2007): *O Homem e a filosofia*, 2.ª ed. Puerto Alegre: EDIPUCRS.
- (2008): "O diálogo entre o raciovitalismo de Ortega y Gasset e o pragmatismo de William James", en A. A. L. FERREIRA (coord.), *Pragmatismo e questões contemporâneas*. Rio de Janeiro: Arquímedes, pp. 115-142.
- JASPE, B. L. (2003): "Aproximación a las nociones de ideoma y draoma", en L. X. ÁLVAREZ y J. DE SALAS (eds.), *La última filosofía de Ortega y Gasset*. Oviedo: Publicaciones de la Universidad, pp. 181-194.
- JASPERS, K. (1987): *Iniciação Filosófica*. Lisboa: Guimarães.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- SCIACCA, M. F. (1968): *História da Filosofia*, vol. III. São Paulo: Mestre Jou.